

# Análise da delimitação metodológica do problema da eternidade do mundo em S. Tomás de Aquino

## 1. Instauração do problema

Em diversos passos da obra de S. Tomás de Aquino evidencia-se a problematização do carácter durador das coisas criadas, tornando-se manifesta, pela extensão de tratamento reflexivo concedido, a importância momentosa desta questão no pensamento escolástico da época do Doutor Angélico<sup>1</sup>.

As origens do problema da duração do mundo criado remontam às formulações mais antigas da doutrina dos *Padres da Igreja* que, defendendo a originalidade da tese revelacional da criação do mundo e da própria matéria por Deus, interpretam de variadas maneiras e contrapõem de um modo geral às concepções helénicas acerca da eternidade da matéria e do cosmos<sup>2</sup>. No pensamento patrístico

---

<sup>1</sup> Neste artigo trata-se, apenas, do levantamento do problema em S. Tomás, excluindo-se as vias de solução e o extenso desenvolvimento da questão. Refiram-se como passos mais importantes relativos ao problema da eternidade do mundo S. Tomás, *Sum. theol.*, I, q. 46; *Sum. c. Gent.*, II, 30-38; *II Sent.*, d. 1, q. 1; *Compend. theol.*, 98; e sublinhe-se o aparecimento, em cerca de 1270-1271, do opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes*.

<sup>2</sup> Para a cultura filosófica helénica a eternidade do mundo era uma consequência normal da concepção divina do mesmo. Só com o pensamento hebraico e as concepções dos *Padres da Igreja* é que se problematiza o sentido da eternidade do mundo, encetando-se uma polémica não só contra os filósofos não-cristãos, mas também contra o gnosticismo cristão. Cf. Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, Problèmes de la Création et de l'Anthropologie des origines à Saint Augustin*, Paris, Du Seuil, 1961, pp. 214-242.

existem divergências quanto ao carácter da temporalidade do mundo criado, admitindo-se ora um sentido de coeternidade da criatura ao Criador, em fórmulas predominantemente afectas ao pensamento alexandrino<sup>3</sup>, ora um sentido de finitude coincidente com o próprio tempo criado, numa tendência que procura obviar a todo o perigo mais ou menos próximo de assimilação panteísta do Criador na criatura<sup>4</sup>.

Este problema da eternidade do mundo, embora já equacionado e resolvido no âmbito doutrinal dos ensinamentos da Igreja, que durante a Alta Idade Média lhe concedeu uma feição pouco relevante, torna-se uma das questões mais importantes do pensamento escolástico do séc. XIII após o contacto havido e o grande interesse despertado pelas obras de Aristóteles. As concepções do Estagirita sobre a duração persistente da matéria e o sentido da eternidade do cosmos pelo carácter de circularidade do ritmo temporal, retomadas com certo aliciente de novas e ousadas interpretações destes temas elaboradas por alguns filósofos árabes e cristãos de tendência averroísta, constituem os motivos conjunturais da localização deste problema no quadro próximo da reflexão tomista<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Em Clemente de Alexandria, bem como em Orígenes, encontra-se a concepção da eternidade da Criação, argumentando-se tanto pela impossibilidade da cessação do acto criador divino, quando pela impossibilidade de se admitir um Deus ocioso «antes» da Criação. Eternidade da Criação e não propriamente eternidade de um mundo, a não ser que o sentido de mundo se torne equivalente à universalidade da Criação. Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromatas*, VI, c. 16, (PG, IX, 369): «Οὐ τοίνυν ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀναπαυσιν τοῦ Θεοῦ πέπναιται ποιῶν ὁ Θεός· ἀγαθὸς γὰρ ὢν, εἰ παύσεται ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ Θεοῦ εἶναι παύσεται (...) Πῶς δ' ἂν ἐν χρόνῳ γένοιτο, κτίσις, συγγενομένου τοῖς οὖσι καὶ τοῦ χρόνου;» ORIGENES, *Contra Celsum*, IV, c. 65, (PG, XI, 1133): «Ὁμοία δ' ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν περίοδος· καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ αἰεὶ καὶ γεγόναι, καὶ εἶναι, καὶ ἔσεσθαι..»

<sup>4</sup> Santo Ireneu e S. Gregório de Nissa, bem como mais tarde Santo Ambrósio e depois Santo Agostinho, defendem a distinção entre a criação e a eternidade, admitindo que é inerente à noção de criação o sentido de começo temporal e respectivo termo no tempo. Cf. IRENEU, *Adv. Haer.*, II, 34, 2 (PG, VII, I, 835); GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis opificio*, XXIII, 209.

<sup>5</sup> A doutrina do eterno retorno é reposta na discussão que no séc. XIII se estabelece entre os doutores cristãos ortodoxos e os filósofos de inspiração aristotélica. S. Boaventura na continuidade dos pensadores augustinianos serve de contraponto à posição de S. Tomás perante a intromissão do pensamento aristotélico no que respeita ao problema da eternidade do mundo. A influência árabe dos processos de dialéctica de *calâm* (palavra, disputa), bem como a progressiva autonomia concedida à razão em complementaridade com o plano da fé, são repostas por S. Tomás na metodologia do problema. Cf. Claude TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la crise du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Du Seuil, 1964, pp. 216 e segs.; cf. tb. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, Vrin, 1955.

A relação entre o pensamento árabe, que interpreta e afeiçoa a sua doutrina da eternidade do mundo de harmonia com os princípios da religião revelada, e os interesses especulativos da filosofia escolástica, que procura levar às últimas consequências a cristianização doutrinal e o aproveitamento reflexivo da luz natural da razão, determina-se como amplitude alargada do âmbito da questão da eternidade do mundo, re-descoberta e re-definida como o problema da *Natura*.

Durante o séc. XIII o problema da Natureza entendida como conjunto dos seres naturais e físicos, ou como mundo fenomenal existente, torna-se relevante e manifesta-se não só na estética da cultura humanista e naturalista instituinte, por exemplo, do tipo iconográfico da catedral gótica, como espelho da natureza e modelo arquitectónico da mesma, mas também nas formulações especulativas das Sumas em que se tecem os pensamentos unificadores da diversidade das coisas criadas<sup>6</sup>. A manifestação da Natureza, a exclusividade do mundo criado, a unidade causal do mesmo, o sentido orgânico da História — eis vários índices sintéticos do estatuto da questão acerca do mundo, que só a partir desta época pré-renascente se torna legítima como tema autónomo de reflexão e a título de razão de ser determinante de um problema como o da eternidade do mundo<sup>7</sup>.

Contudo, apesar de se poder justificar o carácter determinante desta grande importância que adquire o problema da eternidade do mundo por um suposto predomínio das coordenadas histórico-filosóficas que enquadram o pensamento de S. Tomás, não é só um motivo conjuntural da dinâmica do pensamento na época do Doutor Angélico que está efectivamente a delinear esta questão. Além da condição de historicidade, que situa em termos privilegiados no pensamento escolástico e tomista da Idade Média o problema da eternidade do mundo segundo a perspectiva da filosofia contemporânea, perdendo de vista o sentido da contemplação metafísica da

---

<sup>6</sup> Sobre esta acepção de naturalismo medieval cf. Émile MALE, *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France, Etude sur l'iconographie du moyen âge et ses sources d'inspiration*, Paris, A. Colin, 1958, t. I, pp. 75 e segs.

<sup>7</sup> Embora se pretenda que a noção de mundo como indicativo temático de uma reflexão filosófica surja já na antiguidade, ou na problemática renovada da escolástica do séc. XIII, esta noção só vem a ser plenamente tematizada no pensamento renascentista de Nicolau de Cusa e de Giordano Bruno. Cf. Vár. aut., *Idée de monde et Philosophie de la Nature*, in «Recherches de Philosophie», VII, Bruges, Desclée de Brouwer, 1954; J. CERQUEIRA GONÇALVES, *Homem e Mundo em S. Boaventura*, Braga, ed. Francis, 1970, pp. 111-158.

história tal como era proposta na filosofia medieval, revelam-se circunstâncias de alteração estrutural de procedimento estético, lógico e ético na formulação do problema da natureza, ou do mundo<sup>8</sup>.

A questão da eternidade do mundo constitui parte integrante do problema geral cosmológico, que não está determinado pelo sentido temporal da própria indagação mas constitui o elemento central e mediador ou base de referência da arquitectónica sistemática da visão ampla do universo. Como problema cosmológico a questão acerca da eternidade do mundo insere-se, não tanto nas determinantes epocais, mas, sobretudo, nas condições estruturais, que legitimam ao nível da expressão, do nexos causal e da finalidade ética a sua possibilidade e o seu esclarecimento. A eternidade ou a não-eternidade do mundo decide-se no quadro problemático da acepção de mundo, que é entendido primeiramente como *natura* e só mais tarde vem a adquirir características estéticas fenomenais, lógicas e ontológicas e até um sentido ético de destinação que acaba por recuperar um primitivo sentido transcendente da Natureza<sup>9</sup>.

Este sentido de *Natura*, que tinha correspondido ao indicativo de uma reflexão transcendente sobre a diferenciação do processo originante, e se aplicava como termo legítimo ao próprio Deus criador, torna-se significativo do predomínio de uma reflexibilidade veiculada por uma sensibilidade predominantemente óptica, aliás tradutora do sentido da visão mística e da metafísica da luz na especulação *natural* da razão<sup>10</sup>. A visualização da Natureza como

<sup>8</sup> Apesar da influência do neo-platonismo árabe de Avicena e de Al Gazáli, e do aristotelismo averroista, S. Tomás afasta-se cada vez mais ao longo da sua reflexão dos motivos circunstanciais desta questão tornando-a um momento essencial e original na economia do seu pensamento. Cf. S. TOMÁS, *Sum. theol.*, I, q. 46, a. 1: *Utrum universitas creaturarum semper fuerit*; a. 2: *Utrum mundum incoepisse sit articulus fidei*; a. 3: *Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis*; reparando-se na estrutura expressiva e lógica destes três momentos.

<sup>9</sup> Sobre o sentido primitivo de *natura* notem-se as acepções contidas no *De divisione naturae* de Escoto Eriúgena e a importância fundamental das funções ontológico-lógicas que cumpre. Cf. C. H. DO CARMO SILVA, «O pensamento da diferença no «De divisione naturae» de Escoto Eriúgena», in: *Didaskalia*, vol. III, 1973, sobret. pp. 295-300.

<sup>10</sup> O simbolismo da metafísica da luz, que irá mais tarde promover o esboço dos temas da ciência óptica, aparece intimamente associado ao platonismo augustiniano que se exprime em Santo Alberto Magno, Witelo, Thierry de Friburgo, etc. A visão mística da natureza solar, sinal do próprio Criador, vai-se substituindo com a crise da matemática, da astronomia e da dióptrica, e com o interesse pela biologia, pela história natural, o sentido da natureza que é iluminada por Deus num plano físico da Criação. Não é já a *natura naturans*, mas uma *natura naturata* como diria Espinoza. Cf. Alexandre KOYRE, «Les Origines de la Science Moderne — Une interprétation nouvelle», in: *Diogenes*, 1956, 16 (Paris-Gallimard), pp. 14-42 (Reed. in: *Études d'Histoire de la Pensée scientifique*, Paris, P. U. F., 1966, pp. 48-72).

conjunto dos seres naturais, isto é, como coisas criadas fisicamente manifestas e constitutivas da unidade causal do mundo visível, destituindo o carácter transcendente de um visionar re-criador que poderia promover infinitos mundos possíveis, determina a unicidade do sentido de um mundo como estatuto de realidade exclusiva<sup>11</sup>.

Apesar de degradada a noção de Natura quando utilizada nesta acepção expressiva de conjunto de seres naturais ou de unidade estética do mundo, o sentido especulativo causal e arquitectónico da natureza não se limita a uma justificação racional do mundo fenomenal no seu estado de existência presente, mas permite a radical inteligibilidade modelar das transformações que determina a um nível profundo de causalidade o mundo essente e arquétípico ou o sentido essencial da Natureza<sup>12</sup>.

Porém, o sentido cosmológico e até ontológico da questão acerca da eternidade do mundo não se situa dentro da metodologia do pensamento de S. Tomás ao nível de uma investigação transcendente do próprio estatuto da razão, que se contagiase de um processo gratuito numa via mística, ou sequer se estruturasse em arquétipos mentais que, participados numa ordem de supra-causalidade, permitissem qual alquímica transformação das estruturas essenciais da Natureza<sup>13</sup>. Outrossim, tal questão aparece fundamentalmente circunscrita pelas coordenadas morais e pedagógicas patentes no pensamento de S. Tomás, concretizando-se na elaboração definida e típica de uma questão escolástica<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> O tema dos infinitos mundos possíveis, que irá surgir na especulação de Giordano Bruno retomando a lógica infinitesimal, que já tinha sido proposta desde a antiguidade e tematizada no pensamento de Anaxágoras de Clazómenas, está obviado na doutrina aristotélico-tomista que concede um único estatuto racional ao mundo e como mundo. Cf. Pierre DUHEM, *Le Système du Monde, Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, s. d., t. V.

<sup>12</sup> O sentido radical da natureza é o de *essência existente*. A causalidade que se exerce neste plano profundo e criador subalterniza as chamadas causas segundas que se exercem a partir do estatuto de natureza criada. Cf. P. DUHEM, *id.*, t. V, pp. 468 e segs.

<sup>13</sup> Não será de excluir o conhecimento de S. Tomás em relação à ciência alquímica, que era notavelmente possuída pelo seu mestre Santo Alberto Magno. Mas, mesmo sem a referência esotérica, S. Tomás pode remeter a uma ordem de causalidade entre realidades puramente inteligíveis, num nível angélico, apenas mental sem o contacto com o sensível.

<sup>14</sup> A *quaestio* como um dos vários processos escolares da época desenvolve-se em artigos, por seu turno, analisáveis em três partes: A apresentação de dificuldades em relação à tese; a apresentação de contra-argumentos; e, a resposta com as respectivas soluções da questão. Este procedimento argumentativo constitui uma espécie de tribunal da razão, influência provável da tradição do direito romano. Cf. G. PARE, A. BRUNET, e P. TREMBLAY, *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Otawa, Vrin, 1933.

O problema da eternidade do mundo, manifestante de perplexidades de compreensão e significativo de uma dificuldade inteligível de conciliar o sentido da finitude do mundo com o da infinita duração, pode possuir as raízes históricas já referidas, mas o que o determina essencialmente sob a forma de uma questão dentro dos tipos de argumentação clássica é o sentido pedagógico realizado a título de magistério da *Ecclesia* no intuito esclarecedor e didáctico das obras de S. Tomás. Na estrutura especular das Sumas, na divisão tripartida das mesmas (correspondendo a parte central ao tema da criação em geral), nas questões relativas aos seres criados e à temporalidade dos mesmos e nos artigos sobre o problema da eternidade do mundo, construídos segundo a estrutura comum de disputa e solução das dificuldades surgidas nesse procedimento dialógico, encontram-se o ritmo de exposição, a objectivação terminológica, o método reflexivo e o espaço mental que transformam o problema da eternidade do mundo na questão pedagógica respectiva<sup>15</sup>.

Esta argumentação típica de um processo escolástico de encarar o próprio exercício de uma razão estrangida por uma leitura determinativa das suas possibilidades lógicas, no que se refere ao problema da eternidade do mundo, surge formulada no opúsculo «De aeternitate mundi contra murmurantes», nos «Comentários às Sentenças», no «De potentia», além dos artigos das «Summa Theologia» e «Summa contra Gentiles» em que o Doutor Angélico se refere ainda de um modo mais sistemático à questão em causa<sup>16</sup>.

O indicativo deste e de outros textos fundamentais, em que se escreve esta questão, logo denuncia uma precedência do próprio processo de leitura, que se supõe prévio porque justamente corresponde a um método de aprendizagem, a uma expectativa de um saber feito e per-feito que corresponde ao desenvolvimento natural das possibilidades da razão humana. Não se trata de uma *ars inveniendi*, nem de uma investigação dialéctica e transcendente, mas

---

<sup>15</sup> O tribunal da razão a que S. Tomás submete todos os problemas adquire um carácter pedagógico dada a intenção ética e apologética do uso da própria razão. Só num pensador como Kant é que se encontra pensada a razão do próprio tribunal, ou seja, a razão jurídica determinante.

<sup>16</sup> Nos vários textos referidos não se pretende um estudo comparativo histórico da discussão do problema de eternidade do mundo, mas apenas salientar o constrangimento lógico comum a todos eles, ou seja, pôr em relevo o método do pensamento de S. Tomás. Cf. M. L. COLISH, *The Mirror of Language A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1968.

de um método em que as condições de leitura, de aprendizado ou de comunicação (no sentido de permuta do que já é comum) predeterminam as possibilidades expressivas, a semântica terminológica e os graus de liberdade dos nexos lógicos e morais que articulam e desenvolvem a *quaestio*<sup>17</sup>.

O método pedagógico do pensamento de S. Tomás, em cujo estatuto se insere o âmbito da questão sobre a eternidade do mundo, correspondendo aliás à precedência de uma leitura possível e ulteriormente realizável segundo a comum conformidade e acessibilidade dos procedimentos racionais, manifesta uma relação intensa e decisiva com os valores éticos que presidem à questão cosmológica. O valor antropológico e até antropocêntrico do problema cosmológico em geral e, nomeadamente, da questão acerca da eternidade do mundo, manifesta a determinação moral do pensamento do Doutor Angélico, na medida em que na problematização em causa se insere uma investigação, não tanto acerca de uma génese cosmogónica, mas sobre o estatuto do mundo criado e sua conciliação com os valores éticos do homem, simbolizando-se o mundo como um espaço eminentemente axiológico<sup>18</sup>.

O valor simbólico da questão pedagógica acerca da eternidade do mundo pode equacionar-se na contraposição de um sentido positivo de eternidade como sinal de perfeição em relação a uma aceção negativa do mundano finito e criado, mas que possa supôr-se dure também eternamente.

A finitude do humano enquanto considerada pelos limites da sua circunscrição existencial definidos no tempo mundano parece destituir de valor ético a eternidade possível do mundo, por extrínseca à área de liberdade e consciência delineadas pelo humano.

<sup>17</sup> Sobre a lógica presente na argumentação em forma de *quaestio* cf. o estudo já referido de G. PARÉ, A. BRUNET e P. TREMBLAY, *La renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*; cf. tb. W. e M. KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford Oxf. Clarendon Press, 1971, pp. 225 e segs., em que se torna relevante a influência peripatética nos escritos da escolástica tomista e se contrasta essa lógica silogística com o pre-leibnizianismo de um Raimundo Lúlio e a sua arte combinatória como uma *ars inveniendi* «avant la lettre». Sobre a lógica silogística lembrar-se-ia a crítica que lhe é dirigida por DESCARTES: «(...) je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait (...) qu'à les apprendre». (*Discours de la Méthode*..., II, Adam-Tannery, t. VI, p. 17).

<sup>18</sup> A articulação essencial entre a criação e o Criador insere-se numa ordem de fé nela se reflectindo o sentido axiológico insusceptível de ser decidido numa ordem de consideração racional meramente natural. Cf. *Sum. theol.*, I, q. 46, a. 2: «Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest; sicut et supra (q. 32, a. 1) de mysterio Trinitatis dictum est.»

Por outro lado, o valor moral que se pretendesse descobrir num mundo considerado eterno remeteria, quer a uma perenidade do imperfeito e do finito da criatura, qual *regio dissimilitudinis*, quer a uma coeterna e quase divina valorização do próprio mundo transcendente aos valores éticos do humano e sua finitude<sup>19</sup>.

A questão do valor moral simbolizado na eternidade do mundo não se deve pôr em termos de um confronto de temporalidades humana e mundana, aliás ambíguo no seu sentido de tempo eterno<sup>20</sup>, mas situa-se como tensão significativa entre o modo existencial e humano na sua finitude concreta e o modo da concretização essencial que garante a eternidade do homem através do seu estatuto de ser natural, participante da natureza, sendo esta a garantia da permanência dos valores morais que realizam o humano num destino cósmico.

Trata-se da relação entre o homem e o mundo em que se descobre como aquele se torna o espaço simbólico e objectivo de realização moral, essencialmente mediador e decisivo para que esta dimensão do humano se assuma plenamente, não só ao nível dos valores permanentes da espécie humana, mas também no constitutivo individual e essencial que pode dizer-se quase como um estar-no-mundo e num ser-para e por-esse-mundo<sup>21</sup>.

O enquadramento moral da questão acerca da eternidade do mundo tipifica-se no pensamento de S. Tomás através da correspondência e complementaridade entre o sentido do mundo e o sentido do mundo moral, ou seja, entre o primado da substância do *esse* constitutivo dos entes e as determinações essentes da *quidditas* respectiva dos valores éticos<sup>22</sup>. O fundamento de tal correspondência e complementaridade pode buscar-se num referencial ético à maneira

<sup>19</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la crise du XIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 216; Sobre o tema da *regio dissimilitudinis*, cf. P. COURCELLE, «Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la «région de dissemblance» (Platon, Politique, 273 d)», in: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1957, t. XXIV, pp. 5-33.

<sup>20</sup> Tempo eterno o que constitui paradoxo, cf. *Sum. theol.* I, q. 46, a. 1: «Ad septimum dicendum quod, sicut dicitur in IV *Physic.* prius et posterius est in tempore, secundum quod prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipiendi sunt in tempore, sicut et in motu.»

<sup>21</sup> Neste sentido o «In-der-Welt-Sein» da recente fenomenologia está já antecedido no pensamento de S. Tomás por essa relação de inerência do homem no mundo. O quadro lógico de definição, ou seja o princípio da demonstração, é «quod quid est», como a própria essência do demonstrado (*Sum. theol.*, I, q. 46, a. 2, Resp.) e, assim, o mundo constitui o quadro lógico essencial ao homem.

<sup>22</sup> Sobre esta questão cf. S. TOMÁS, *De ente et essentia* (ed. por M.-D. Roland Gosselin, Paris, Vrin, 1948).



platónica como o Bem, como a realização da felicidade e da harmonia, pela ressurreição do mundo através da sua assumpção moral, ou pode indicar um âmbito de referência lógica fundamental em que se permite conjugar a essência moral de toda a realidade criada com a manifestação fenomenal e existente de uma *natura-naturata*<sup>23</sup>.

A condição lógica do pensamento que realiza a união do humanismo e do naturalismo como duas faces complementares numa mesma metafísica, tal como se efectiva no carácter moral e natural da *quaestio* acerca da eternidade do mundo, é a da analogia<sup>24</sup>. Só um processo analógico pode consentir a transposição do fenómeno à realidade numérica, a reconversão do mundo dos eventos ao mundo dos modelos, da existência fáctica às essências valorativas das circunstâncias espaciais e temporais da própria natureza criada.

Assim, o princípio lógico da analogia torna-se significativo do estatuto articulante e mediador que se expressa no problema da eternidade do mundo e que permite recortá-lo como uma questão perfeitamente definida segundo as leis de um «organon» em que se observa o princípio da transitividade lógica finita e não contraditória<sup>25</sup>.

Se o princípio da não-contradição corresponde à periferia delimitante do âmbito da razão na sua máxima amplitude possível, o método da transitividade lógica e analógica do pensamento de S. Tomás define a *quaestio* como o universo do discurso que há-de esgotar o âmbito problematizável da investigação.

<sup>23</sup> Cf. Etienne GILSON, *Le Thomisme, Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965, p. 193: «Or, Dieu est la cause suffisante du monde, soit en tant que cause finale puisqu'il est le Souverain Bien, soit en tant que cause exemplaire puisqu'il est la Suprême Sagesse, soit en tant que cause efficiente puisqu'il est la Toute-Puissance. Mais nous savons d'autre part que Dieu existe de toute éternité; le monde, comme sa cause suffisante elle-même, existe donc aussi de toute éternité. Cf. tb. Cornelio FABRO, *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Publ. Univ. Louv., Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 374 e segs.

<sup>24</sup> Cf. C. FABRO, *Participation et Causalité*, pp. 640: «Nous avons défendu l'analogie de l'être par rapport aux individus comme étant son domaine normal, parce que l'être comme tel ne peut être qu'individuel et singulier: ainsi la participation prédicamentale fait fonction d'intermédiaire et de lien notionnel entre l'univocité formelle et l'analogie. Mais il faut toujours tenir présent que le «passage à la limite» de la sphère prédicamentale à la transcendente s'opère uniquement moyennant la référence à l'esse émergent intensif, unique «médiateur transcendantal».

<sup>25</sup> Sobre a importância da analogia na constituição da linguagem e do pensamento filosófico cf. David BURRELL, *Analogy and Philosophical Language*, New Haven and London, Yale Univ. Press, 1973, pp. 119-170: *Thomas Aquinas: Analogical Usage and Judgement*.

O que então se torna deficiente é a articulação entre as várias questões, a estruturação entre os vários momentos do problema cosmológico no pensamento de S. Tomás, porque não é a simples sequência copulativa e intuída das várias questões que justifica a localização e instauração de uma determinada *quaestio* específica<sup>26</sup>. O carácter fragmentário, de um ponto de vista lógico, da exposição do pensamento de S. Tomás remete a inter-relação das várias questões para as possibilidades de expressividade e leitura analógica intrínseca ao âmbito linguístico-especulativo circunscrevente de cada artigo e de cada *quaestio*<sup>27</sup>.

Assim, a instauração do problema da eternidade do mundo aparece realizada por S. Tomás sob a forma de uma *quaestio*, cuja delimitação lógica intrínseca manifesta um contexto pedagógico-moral e permite analogicamente a elucidação do nexos inter-relacional entre a eternidade de Deus, a finitude do homem e o estatuto intermediário do mundo criado e eterno.

## 2. A eternidade como expressão «temporal»

O que constitui problema na questão proposta é o sentido da eternidade aplicado ao mundo. E esta eternidade é já de si interrogável em variadas acepções que cumpre historicamente até à formulação de S. Tomás e tal sequência de acepções pode reduzir-se a dois momentos essenciais de problematização do sentido da eternidade: o da perenidade no tempo e o da instantaneidade absoluta e não-temporal<sup>28</sup>.

A objectivação explícita do carácter histórico do problema da eternidade pode circunscrever-se em dois momentos fundamentais correspondentes àquelas duas principais acepções de eternidade referidas. O primeiro momento de problematização surge no pensamento

---

<sup>26</sup> Nas «Sumas» S. Tomás segue uma enumeração de artigos, cuja articulação não vem dada por uma justificação discursiva ao nível da *quaestio*, mas estando suposta a equivalência desta com a adição de todos os artigos em que ela se decompõe, a questão não é problematizada em si mesma.

<sup>27</sup> Sobre as limitações e inserção da lógica no pensamento de S. Tomás cf. R. W. SCHMIDT, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, Hague, M. Nijhoff, 1966.

<sup>28</sup> O eterno aparece ora como *todo* o tempo, o «sempre», ora como tempo nenhum, o «nunca» (cf. «nunc» como eterno «agora»). Cf. Nelson PIKE, *God and Timelessness*, London, Routledge & K. Paul, 1970, pp. 6 e segs.: *The Predicate «Timeless»*.

grego na meditação acerca da circularidade do movimento perfeito dos astros e da plenitude esférica e imutável do ciclo do eterno retorno do mesmo<sup>29</sup>. O segundo momento aparece com o sentido cristão da eternidade do Deus transcendente às criaturas e criador do próprio tempo como finitude de um processo linearmente irreversível<sup>30</sup>.

Porém, a consideração de outras acepções de eternidade como expressão temporal, ainda que de um «tempo» *sui generis*, permite objectivar a análise dos principais sentidos da eternidade considerando-os metodologicamente delimitantes na economia do pensamento de S. Tomás.

O tema do eterno retorno do mesmo constitui a transferência do próprio círculo dialéctico da análise e da síntese pensantes para a exigência expressiva do movimento tornado concreto na natureza e no ritmo cíclico de toda a relação nela existente. Aliás, se o eterno começa a ser referido pelos pensadores gregos como duração vital segundo a configuração do ciclo da vida humana e mormente do perdurar do período da sua maior virilidade, logo se transpõe este sentido de permanência imensa para os seres dotados de longa vida, as dimensões sobre-humanas do cosmos vivo e, finalmente, para o sentido da duração ilimitada do ciclo divino, manifestando aquela transferência do círculo dialéctico para o eterno retorno da natureza<sup>31</sup>.

O esquema do eterno retorno encontra-se plenamente assumido nas formulações aristotélicas e plotinianas que vão servir também de quadro de referência do pensamento de S. Tomás no seu nexu dialéctico ao orientar a sequência das suas obras fundamentais pelos momentos essenciais do esquema de processão e de retorno, consi-

<sup>29</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*,  $\Lambda$ , 1072 a e segs.

<sup>30</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la crise du XIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 216: «Dieu est éternel parce qu'il est Celui qui est. Le monde a commencé d'exister, parce qu'il est crée. Les Pères associaient naturellement l'idée de création à celle de commencement, ou, plus exactement, ils n'ont pas pensé qu'on pouvait dissocier, ou du moins distinguer, ces deux notions».

<sup>31</sup> Sobre o sentido do eterno no pensamento grego primitivo entendido como  $\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$  e a sua evolução ulterior como 'aeon' e 'aevum' cf. A.-J. FESTUGIERE, «Le sens philosophique du mot  $\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$ », in: *La parola del Passato, Rivista di Studi Classici*, 1949, t. XI, pp. 172-189; cf. tb. Mircea ÉLIADÉ, *Le Mythe de l'Eternel Retour, Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949. Sobre a noção de *aevum* cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 5 e 6 em que S. Tomás apresenta esta determinação como intermediária entre a eternidade (sem começo, nem fim) e o tempo (com começo e fim), como apenas possuindo começo, mas sem fim (*Sum. theol.* I, q. 10, a. 5, Resp. «quod aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa.»)

derando o Deus criador, a criação e a persistência da mesma, além do retorno a Deus, da assumpção do humano e dos meios éticos do seu destino sobrenatural<sup>32</sup>. O carácter típico da circularidade expressiva do universo do discurso, objectivado na totalidade do processo real, determina-se no problema da eternidade do mundo como um sub-ciclo da subsistência e do equilíbrio das leis e causas, que garantem a constância renovada de todos os seres naturais e de todas as cousas criadas.

Enquanto para os primeiros filósofos gregos o sentido do eterno se concretiza numa realidade que permaneça, num ser perene como presença de elementos e de princípios originantes, a concepção aristotélica de perenidade exige, tal como irá ser requerido por S. Tomás, o sentido do substancial, e a subsistência inerente a tal suposto<sup>33</sup>.

Porém, enquanto a substância permanente como tal é distinta por Aristóteles segundo pertença ao mundo sub-lunar dos movimentos imperfeitos, da mudança desordenada, da geração e da corrupção, ou pertença ao mundo supra-lunar do movimento perfeito e da mudança plenamente renovada, em S. Tomás é esta segunda acepção de permanência do ciclo do cosmos que está problematizada na questão acerca da eternidade do mundo<sup>34</sup>.

Com efeito, não é de estranhar que seja neste sentido cíclico do movimento perfeito ao nível das substâncias criadas por Deus, que se situe o pensamento de S. Tomás que objectiva o sentido da eternidade, dadas as exigências de conceber o mundo e o seu ciclo perene em função das leis e das causas, que justamente representam a região modelar do mundo supra-lunar da cosmologia aristotélica. Não é tanto a matéria individuante, mas a generalidade das formas, a reconquista da universalidade ideal platónica, e, sobretudo, o sentido da essência como *quidditas* que permite a S. Tomás reformular como

<sup>32</sup> O esquema neo-platónico de *πρόοδος* (processão) e de *ἐπιστροφή* (retorno) ao princípio (divino) mantém-se na ordenação das partes da *Suma Theologica* e da *Suma contra Gentiles*.

<sup>33</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 4, Resp.: «(...) ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus.»; cf. tb. *Ibid.*, sol. 3; e *ibid.* a. 5: «Est ergo dicendum quod, cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate».

<sup>34</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 1: «Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur) secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens.»

delimitação metodológica do problema da eternidade do mundo, o sentido aristotélico da perenidade do mundo das causas, dos astros e das formas perfeitas, entendida como permanência das leis da natureza e das causas segundas cujos efeitos se tornam visíveis<sup>35</sup>.

São as formas, as essências a título de causas que, ao manterem-se no nexo que efectiva a relação com os seres respectivos segundo uma persistência que transcende o carácter individual de cada momento de um processo genérico, permitem a estabilidade do conjunto dos seres criados na consideração metodológica da natureza criada e subsistente como acção causal de segundo nível.

Assim, o que realiza no método de S. Tomás o eterno retorno do ciclo do mundo é a figura da perenidade formal do ciclo das causas, distinto em termos de uma causalidade segunda, que é transcendida pela causa primeira ou eficiente e pela causa final<sup>36</sup>. A transcendência da causalidade primeira, confundida com a acção criadora de Deus, em relação à causalidade segunda própria da natureza criada e também criadora, demarca a diferença que se estabelece com o pensamento aristotélico e o ambíguo estatuto da causa primeira como imanente ao início do processo real e perene para além desse mesmo início.

Todavia, embora o pensamento de S. Tomás proponha um quadro especial de delineamento do problema da eternidade por um sentido de perenidade específico do mundo criado, e entendido num nível causal distinto do sentido da causalidade perene concebida ao nível da transcendência criadora, o que exprime o próprio método tomista, não é tanto a perenidade entendida como manutenção de um ciclo, mas como a-temporalidade e constância total do processo lógico-temporal de problematização da questão da eternidade do mundo.

Tal atemporalidade determina o pensamento de S. Tomás num horizonte diverso do pensamento aristotélico, pois trata-se de conceber o eterno retorno como ciclo total da perenidade, correspondente à

---

<sup>35</sup> Cf. *I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2; *De pot.*, q. 3, a. 14; *Sum theol.* I q. 10, a. 4, 3; cf. tb. *Sum. theol.* I, q. 46, a. 1, sol. 6: «Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod praesupponit aliquid, et causat alterum; et aliter de agente universali, quod producit totum. (...) Unde rationabiliter consideratur in eo, quod agit in tempore posteriori et non in priori, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius, secundum imaginationem temporis post tempus, (...)».

<sup>36</sup> Cf. C. FABRO, *Participation et Causalité*, pp. 365 e segs: *La causalité transcendente*.

exigência lógica de um discurso sistemático, e não de um devir concebido através de um método de explicitação física de um movimento cíclico repetido e sem fim<sup>37</sup>.

A determinação do plano lógico como quadro racional do entendimento do problema da eternidade constitui a circunscrição própria da posição de S. Tomás na história das reflexões filosóficas acerca desta questão da eternidade do mundo. O *sempre*, o que se mantém como forma inteligível, como causa, não devem nem necessita de se manifestar temporalmente, persistindo no carácter atemporal do sempre possível prévio ao acto de ser perene.

Contudo, a distinção entre uma eternidade que se expressa e se actualiza no tempo, como resumo de todo o devir no seu ciclo próprio, e uma eternidade que se formaliza atemporalmente como potência daquela estabelece-se uma readmissão do modo aristotélico metafísico de se pensar o problema da eternidade em relação a dois «tempos» lógicos e ontológicos diferenciados: o do acto e o da potência<sup>38</sup>.

Este carácter relacional entre duas dimensões do eterno, que a doutrina do acto e da potência permite a propósito do problema da eternidade como expressão temporal, correspondendo a uma pretensão racionalizante e redutora do estatuto cosmológico de tal problema e à intenção sistemática da filosofia escolástica, justifica a diferenciação complementar e objectivante de dois sentidos de verdade, de uma dupla razão que, ora estabelece a eternidade do mundo como possível, ora concebe um começo finito do tempo para o mundo e relega o sentido da eternidade como possibilidade não realizada<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 4: «Respondeo dicendum quod manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum, qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, (...) ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod temporis non convenit: quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus.»

<sup>38</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 4: «Unde si motus caeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile; sed mensuraret quamlibet circulationem, quae habet principium et finem in tempore. Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiat finis et principium in potentia.» Cf. tb. *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5.

<sup>39</sup> A doutrina da *dupla verdade* é mais tardia mas está já premeditada nas possibilidades lógicas, que são concedidas pelo pensamento de S. Tomás, cf. Paul RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme Européen au Moyen-Age (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Belles-Lettres, 1953, pp. 91 e segs.

Esta dualidade de razões e esta doutrina que irá conduzir a uma dupla verdade, reflecte não só a influência do duplo sentido da eternidade como perenidade do devir e como totalidade atemporal do mesmo em potência, mas também a presença de um sentido articulante e dialéctico entre o que é dado conhecer à razão natural e o que de facto determina sobrenaturalmente as suas possibilidades. A razão e as acepções de eternidade formuladas encontram-se perante os vínculos da fé que assume diversamente um dos sentidos da eternidade e nesse confronto descobre o seu poder dialéctico transcendendo os limites paradoxais do seu exercício sistemático.

A metodologia dialéctica revelada na origem do sentido dúplice do pensamento da eternidade em S. Tomás, pondo de parte a concepção aristotélica da permanência física, bem como da permanência meta-física entendida ainda de um modo aristotélico, recupera todavia o estatuto ontológico da dialéctica platónica e o sentido da eternidade experienciado na própria concepção dialéctica do tempo <sup>40</sup>.

Posto que a maior parte destas concepções dialécticas do tempo se devam aos pensadores do idealismo alemão e o próprio tema se costume indicar como peculiar da problemática da filosofia contemporânea, pode-se afirmar que, embora de uma forma não reflectida, a questão da eternidade concebida como dialéctica total do tempo está já presente nas formulações do pensamento de S. Tomás <sup>41</sup>. Não se trata de um devir dialéctico, nem da perenidade atemporal dos ciclos e nexos lógicos que lhe presidem como plano de eternidade, mas tal plano é descoberto na relação que permite pensar uma eternidade cosmológica e uma eternidade lógica ou gnoseológica, pela referência ontológica do processo dialéctico da razão de uma totalidade de tempo, ou do universo da criação.

E, assim, contrariamente a Hegel a quem mais vem a interessar a totalidade da razão do que a razão de uma totalidade estranha

---

<sup>40</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 1: «Respondeo dicendum quod, sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; (...) Ad primum ergo dicendum quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est cuius pars non est. Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum: sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis».

<sup>41</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 1: «Utrum convenienter definiatur aeternitas, quod est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio», sol. 2: «Ad secundum dicendum quod illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens: et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse».

e irreduzível porque de origem e raiz transcendente, S. Tomás formula no processo de abordagem do problema da eternidade entendida como expressão temporal a razão da totalidade do tempo e da criação, ou seja, do mundo eterno produzido por Deus<sup>42</sup>.

A eternidade dialéctica transcendendo todo e qualquer tempo aspira à totalidade do mesmo e parece integrar a heterogeneidade dos momentos do tempo, como o antes e o depois, num mesmo plano de consideração e de homogénea natureza. Todavia, tal não acontece dado que o próprio procedimento dialéctico do método racional utilizado por S. Tomás supõe uma transcendência de momentos, que cumpre ao nível das criaturas uma diferenciação análoga à que se legitima em relação à transcendência absoluta do Deus criador<sup>43</sup>.

Este sentido de transcendência, que está na raiz da diferenciação entre o estatuto da eternidade como mundo criado desde sempre e o estatuto absoluto da eternidade do próprio Deus criador, supõe que a expressão temporal da eternidade na dialéctica de S. Tomás admita a tangência fundamental dos dois sentidos de eternidade<sup>44</sup>. Sem tal coincidência não existiria sequer uma comunicação análoga da noção de eternidade como ponte entre o divino e as criaturas. Além disso, é nesta tangência que se pode descobrir o sentido do contacto místico implícito na concepção de eternidade segundo a analogia dialéctica de uma razão hipertrofiada.

O ponto de contacto entre a eternidade de Deus e a eternidade do mundo, sendo embora ambíguo na imediata analogia que articula e traduz de forma mediadora ambos os sentidos da eternidade, corresponde a um centro de diferenciação, garante da transcendência irreduzível do Criador à criatura, que promove instantânea e atem-

<sup>42</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 1, sol. 3: «Ad tertium dicendum quod aeternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest».

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, a. 4: «Sed tamen istae differentiae consequuntur eam quae est per se et primo, differentiam, per hoc quod aeternitas est tota simul, non autem tempus. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si tempus et aeternitas essent mensurae unius generis: quod patet esse falsum, ex his quorum est tempus et aeternitas mensura».

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, a. 2: «Utrum Deus sit aeternus: Respondeo dicendum quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur notum, (...). Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum (...). Quod autem dicit Augustinus, quod *Deus est auctor aeternitatis*, intelligitur de aeternitate participata; eo enim modo communicat Deus suam aeternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem». Cf. *ibid.*, a. 3.



poralmente a assumpção, dir-se-ia mística, da eternidade do universo como um eterno *agora*<sup>45</sup>.

A eternidade pensada através de uma via dialéctica que se transcende no ponto de contacto entre os sentidos limites do eterno como absolutamente não-temporal ou transcendente e como relação absoluta e total de todo o tempo ou tempos possíveis, ao determinar-se como eternidade instante de um agora, corresponde à recuperação da intuição agustiniana e da linhagem platónico-franciscana de muitos pensadores medievais, como complemento místico que realiza a plenitude do processo racional de S. Tomás<sup>46</sup>.

No entanto, se a eternidade como um eterno agora representa influência de Santo Agostinho, de Santo Anselmo ou de S. Boaventura na filosofia do Doutor Angélico, a concepção da mesma, quando interrelacionada com o sentido da perenidade do mundo através da sua estrutura causal e com o sentido da absoluta perenidade de Deus, altera-se na economia do pensamento tomista<sup>47</sup>. Não é o instante em que se dissolvem todos os tempos, perdendo significado o próprio estatuto do mundo criado como distinto daquele que o assume e distinto do próprio Criador, nem o momento que ilumina e torna transparente toda a realidade criada como mero reflexo do Criador, mas constitui um ponto de acentuação privilegiada do âmbito persistente da temporalidade e do devir de um mundo distinto e intermediário<sup>48</sup>.

A via mística de Santo Agostinho e dos outros pensadores de tradição platónica vai ser assumida por S. Tomás como via simbólica, em que a experiência de iluminação se marginaliza em relação ao sentido essencial do universo, que sob a forma do

<sup>45</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 4, dif. 2: «Ergo aeternitas est *nunc* temporis. (...) Sed contra est quod aeternitas est tota simul: in tempore autem est prius et posterius».

<sup>46</sup> Sobre a persistência da influência platónico-agustiniana em S. Tomás cf. Etienne GILSON, *Le Thomisme*, pp. 190 e segs.; cf. tb. C. FABRO, *Participation et Causalité*, pp. 426 e segs.

<sup>47</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 1: «Ad quantum dicendum quod in tempore est duo considerare: scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et *nunc* temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo *tota simul*, ad removendum tempus: et *perfecta*, ad excludendum *nunc* temporis».

<sup>48</sup> S. Tomás distingue entre a perfeita eternidade de Deus e a eterna repetição cíclica realizada pelo mundo, quando se considerasse este também eterno. Cf. *Sum. theol.* I, q. 46, a. 2, Resp. 5: «Ad quantum dicendum quod, etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo, in aeternitate, ut dicit Boetius, in fine *De consol.*: quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo».

símbolo se condensa e se significa, tornando o âmbito do símbolo espacializado e integrador dos momentos dialécticos, à maneira do mito em Platão, ou à maneira do valor em Hegel<sup>49</sup>. O espaço simbólico, em que adquire sentido radical e limite a eternidade expressa como dialéctica do tempo coincidente com o eterno agora da sua intuição mística, pode tornar-se sinónimo da extensão do mundo criado e do seu espaço de tempo cíclico próprio. Nessa extensão assim considerada o ponto neutro, o centro desse círculo, o instante da eternidade corresponde a uma espacialização imaginária do que no *agora* aparece como não extenso nem espacializável.

### 3. A eternidade como o «sempre» determinante ou permanência expressiva metódica

A consideração de que os vários sentidos de eternidade desenvolvem a delimitação do problema da perenidade ou não perenidade do mundo no pensamento de S. Tomás, e o resultado da mesma atendendo-se à espacialização da totalidade do tempo confundida com a extensão simbólica do universo e só recuperada como ponto central e imagem privilegiada no místico *agora* que interioriza o problema da realidade eterna do mundo, exige que o método de tratamento deste problema se origine neste contexto. Entre o centro-imagem do eterno e a periferia da extensão simbólica da mesma estabelece-se o âmbito da metodologia que converte do cosmológico ao lógico e do ontológico também ao lógico pelo constrangimento das possibilidades racionais e analógicas de tal relacionamento<sup>50</sup>.

Já não é o eterno como quadro delimitante do problema mas o sempre como modo lógico de pôr a própria questão, segundo a ordem de conexão e prioridades lógicas, que realiza a meditação-mediação entre os extremos limites dos dois sentidos que fundamentalmente objectivam como polos antagónicos as acepções de eternidade, a saber: o movimento circular de um devir perpétuo

---

<sup>49</sup> Quanto à importância da simbolização no pensamento medieval cf. Jacques LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1967, pp. 404 e segs.; cf. tb. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 1, sol. 4.

<sup>50</sup> Cf. D. BURRELL, *Analogy and Philosophical Language*, pp. 141 e segs.

e cósmico e a imobilidade absoluta do instante sem extensão nem duração, ou eterno agora.

Por um lado a concepção aristotélica, por outro a concepção augustiniana da eternidade — eis os parâmetros que referenciam historicamente dois processos distintos de problematização metódica da questão da eternidade<sup>51</sup>. Enquanto em Aristóteles o método causal remonta a uma causa primeira mas determina-se apenas formalmente, sendo a matéria perene e perene também na fórmula de subsistência cíclica e universal em Santo Agostinho o método intuitivo e de iluminação extasia-se no *nunc instans*, que concede no *ictus* da mente o acesso à plenitude perene do real<sup>52</sup>.

Num caso a relação expressiva do pensamento objectiva o problema da eternidade como o termo limite de um procedimento, como a garantia de definição de uma discursividade que devém e retorna até ao princípio ou axioma da sua própria inteligibilidade. Tal é o caso do pensamento de Aristóteles em que a transitividade do sentido ao longo dos vários momentos da sua discursividade exprime uma problematização cíclica e permanente do próprio ciclo da eternidade<sup>53</sup>.

No outro caso, o de Santo Agostinho, o problema da eternidade é manifestado e esclarecido na imediatez de sucessivos momentos, que não decorrem nem retornam discursivamente, mas se encadeiam numa dialéctica intuitiva, que permite pelo carácter instantâneo e

<sup>51</sup> Note-se que a diferença de método se pode caracterizar pela presença de um sentido espacializante das relações lógicas (extensivas também), no pensamento aristotélico, e pelo aparecimento de um sentido rítmico (temporal e até musical) no procedimento dialéctico de Santo Agostinho, em que as relações lógicas não são intermediárias entre termos estáveis, mas os medeiam como momentos funcionais de uma reflexão. Sobre esta diferença, entre uma lógica predicativa e uma lógica de juízos proposicionais como funções proposicionais cf. I. M. BOCHENSKI, *Formale Logik*, Freiburg-München, K. Alber, (trad. ing. por I. Thomas, N. Y., Chelsea Publ. Co., 1970, pp. 20 e segs.; cf. tb. P. GOCHET, *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition, Essai sur la Philosophie de la Logique*, Paris, A. Colin, 1972.

<sup>52</sup> Cf. SANTO AGOSTINHO, *Confes.* VII, 10; *ibid.*, XI, 14, 17: «Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse»; cf. tb. A. SOLIGNAC, «La conception du temps chez Augustin» (Note) in: SAINT AGUSTIN, *Les Confessions*, Liv. VIII-XIII, (Oeuvres de Saint Augustin, t. 14) Bruges, Desclée de Brouwer, 1962, pp. 581-591.

<sup>53</sup> Além dos textos do oitavo livro da *Física* e do primeiro do *De Coelo*, em que Aristóteles expõe a doutrina acerca da eternidade do mundo, refira-se o sentido cíclico da própria argumentação considerada viciosa em *Ref. Sof.*, V, 167 a e segs. Se o círculo vicioso é condenável como argumento dialéctico no dizer de Aristóteles, porém a circularidade da mudança paradigmática ao nível da primeira esfera é o sinal redutor de toda a diversidade de momentos racionais na unidade máxima do seu âmbito possível. Cf. tb. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 4, Resp.

descontínuo deste método entender a eternidade como um instante intemporal, ou um eterno agora<sup>54</sup>.

A divergência dos métodos de problematização do sentido da eternidade vai-se tornar a um tempo patente e esbatida no método de problematização de S. Tomás. Com efeito, embora se evidencie ao nível da discussão dos artigos a diferença de opinião dos diversos autores, porém a tentativa de solução deste problema supõe o carácter misto do intento metodológico do Doutor Angélico, que aplica como que uma metodologia aristotélica à intuição e ao processo de iluminação do problema em Santo Agostinho.

O problema da eternidade em S. Tomás torna-se equivalente ao da duração perpétua no tempo, como o que sempre foi e sempre continuará sendo<sup>55</sup>.

O modo como esta perenidade que é problematizada a propósito do mundo vai ser elucidada por S. Tomás revela a antecipação e o contágio da própria perenidade ao nível do método, entendido como constância formal e subsistência do plano de definição e de encadeamento lógicos da argumentação racional<sup>56</sup>.

Porém, a objectivação do problema de eternidade encontra em S. Tomás uma conexão íntima com a problemática ética que procura harmonizar a fé e os dados revelacionais com aquele ritmo e sequência racional.

O que distingue a implantação deste problema, e a sua delimitação como eternidade, no pensamento de S. Tomás equivale ao carácter típico adveniente da presença antecipada ao nível do próprio método do pensamento tomista da persistência delimitante da própria questão.

Com efeito, o método de S. Tomás antecipa a perenidade, que pretende problematizar, na constância de um nível linguístico

---

<sup>54</sup> A intuição do instante e o seu carácter imediato vem referida em numerosos passos da obra de Santo Agostinho (Cf. *Confes.* XI, 13 e segs.; cf. e tb. ERICH LAMPEY, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, Regensburg, Habel, 1960) e é criticada por S. Tomás, cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 4, sol. 2

<sup>55</sup> Trata-se de uma continuidade *tota simul* sem sucessão (diferenciada) de momentos: Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 1, Resp.; «Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens.»

<sup>56</sup> Este problema está consciente em S. Tomás quando se comenta a noção do modo da necessidade lógica. Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 3: «Ad tertium dicendum quod necessarium significat quendam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosophum, VI *Metaphys.*, est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectu divinus solus.»

e discursivo, que se supõe coeterno e coetâneo na relação entre os seus diversos elementos<sup>57</sup>.

A eternidade pode então ser encarada como algo que se pode sempre dizer e por isso referir como sempre existente, fazendo-se derivar a perenidade metodológica para uma objectividade ontológica<sup>58</sup>.

Porém, a eternidade também pode ser entendida como modo de um processo dialéctico cuja prova demonstrativa se relega sempre para ulterior instância, e, neste sentido, é esse modo lógico-dialéctico que se transcende numa prática demonstrativa perene.

No entanto, quer a eternidade subsistente e objectivada, quer o sentido da perenidade circular e viciosa de uma argumentação lógica indefinidamente retomada não bastam para caracterizar a plena delimitação metodológica do problema da eternidade no pensamento de S. Tomás. Só a consideração das determinantes éticas, que orientam e abrem do círculo lógico à concretização real ou ao nível ontológico da eternidade, numa superação de formalidade pela eticidade nesta revelada, permite que a delimitação do problema da eternidade não seja definitivamente estática e exclusivamente intelectual.

A delimitação metodológica do problema da eternidade abre a pseudo-circularidade do âmbito estritamente racional em amplitudes sucessivas de círculos concêntricos ou de movimentos em espiral de abertura cada vez maior, num ritmo de procedimento analógico e numa assumpção do pleno poder expressivo do nível do símbolo. O método lógico e ético transforma-se numa via de participação mística e simbólica, tornando-se o problema da eternidade numa questão de vivência participada e de persistência modelar do próprio símbolo como eternidade<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Tal constância do plano metodológico, embora remetido em sentido próprio para o intelecto divino, aparece acessível *metaforicamente* através a linguagem que o permite participar, cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 1: «Ad quantum dicendum quod, sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphoricè in Scripturis nominatur, sic aeternitas, tota simul existens, nominibus temporalibus successivis».

<sup>58</sup> Repare-se o modo como é enunciado o primeiro artigo da *quaestio*: *Utrum universitas creaturarum semper fuerit* (sublinhado ulterior) */Sum. theol.* I, q. 46, a. 1).

<sup>59</sup> Pode-se lembrar a acepção em que se toma o termo *símbolo* fazendo referência a Enrico CASTELLI, *Le démoniaque dans l'art*, trad. franc. por E. Valenziani, Paris, Vrin, 1958, p. 15: «Dans le symbolique l'oeuvre est achevée mais le processus qui a conduit à la conclusion exprimée par le symbole n'apparaît pas». Cf. tb. C. H. DO CARMO SILVA, «Carácter rítmico da estética bonaventuriana» in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1974, t. 1-3, pp. 266-267.

A interrelação entre o problema da eternidade e o contexto das dimensões expressas de outros problemas e das próprias vias de acesso metódicas a esse problema esclarece a ambivalência do sentido de uma simbolização do eterno convertível numa eternidade simbólica.

Num plano de concretização da relação do eterno com o temporal já poderia surgir a ambiguidade resultante do facto de se considerar a eternidade como primordial em relação ao tempo, ou de considerar o *tempo* primordial da própria eternidade.

Contudo, é ao nível lógico da articulação conceptual entre a eternidade e o sentido de significação ou de simbolização, que a anfibologia dos conceitos na sua pura conexão de consequência se revela ainda mais paradoxal.

O próprio valor ético da simbolização da eternidade converte-se no valor do símbolo em si mesmo e na sua persistência modelar <sup>60</sup>.

Assim, o carácter paradoxal da delimitação do problema da eternidade segundo o processo relacional do pensamento de S. Tomás de Aquino põe em relevo a importância metodológica da via de acesso à questão em causa, fazendo depender desse método a diferenciação do próprio problema.

Tal diferenciação, que se poderia supôr referida pelos limites da questão da eternidade enquanto distinta da questão de Deus, do mundo, etc., aparece, afinal, delineada também e sobretudo por uma circunscrição lógica do problema <sup>61</sup>.

O procedimento lógico não é apenas circunscrevente enquanto intrínseco ao âmbito máximo da racionalidade interna que analisa e desenvolve a questão, mas também enquanto promova de modo extrínseco ao referido âmbito uma relação analógica que sintetize e envolva numa simbolização transcendente os próprios limites do processo racional <sup>62</sup>.

<sup>60</sup> A simbolização é sempre numa primeira aceção realizada como *palavra* (parábola). Insere-se dentro dos processos de exegese e hermenêutica dos comentários escolásticos da Escritura. «(...) le symbolisme médiéval commençait au niveau des mots. Nommer une chose, c'était déjà l'expliquer. Isidore de Séville l'avait dit et, après lui, l'étymologie fleurit au Moyen Age comme une science fondamentale. La nomination est connaissance et prise de possession des choses, des réalités. En médecine, le diagnostic est déjà guérison par la prononciation du nom de la maladie. (...)» (sublinhado ulterior) (J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, pp. 404-405); cf. tb. M. L. COLISH, *The mirror of language*, pp. 200-201.

<sup>61</sup> Cf. R.W. SCHMIDT, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, pp. 36-37 e 41 e segs.

<sup>62</sup> Cf. R.W. SCHMIDT, *id.*; Repare-se que S. Tomás apresenta a questão da eternidade do mundo como *hipótese* racional, não decidível por falta de provas demonstrativas: *Sum*.

A delimitação do problema torna-se assim duplamente realizada, dentro do âmbito da questão demarcando a sua periferia máxima e por fora desse âmbito circunscrevendo essa periferia, e duplamente problemática, quer numa ordem de razão natural, quer numa ordem de fé e revelação.

Tal duplicidade de procedimento no âmbito dilimitante da questão acerca da eternidade do mundo indica uma diversa e também dúplice estrutura moral dos vários sentidos que tal eternidade vem a receber no âmbito estrito da razão e como valor simbólico de perfeição<sup>63</sup>.

Todavia, no pensamento de S. Tomás a função que cumpre e que premedita essa capacidade de sempre duplo sentido, de sempre constante antinomia na disputa da questão, é a da leitura que está predeterminada pelas articulações, divisões e sequência dos textos. O método de S. Tomás de Aquino consiste nessa pre-determinação à leitura, à *lectio*, à relação determinada pela síntese e pelo sistema do quadro significativo empregue e o que torna manifesta a lição do pensamento tomista a propósito da questão da eternidade é a concretização do eterno sob a forma acessível e adjectiva do *sempre*.

#### 4. A coeternidade e o mundo interrelacional

A expressão do problema da eternidade do mundo e a sua formulação não só como questão acerca do tempo ilimitado, mas também como processo metodológico implícito no pensamento de S. Tomás, estabelecem um encadeamento relacional que se pode cifrar no confronto entre o sentido real da eternidade e o sentido primordialmente lógico do sempre constante. O sempre e o eterno são os termos que demarcam este sentido de alargamento da questão da eternidade do mundo no problema da coeternidade entre os vários níveis de consideração da mesma.

---

*theol.* I, q. 46, a. 1: «Tertio, quia expresse dicit in I lib. *Topic*, quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut *utrum mundus sit aeternus*».

<sup>63</sup> A eternidade é sinal de perfeição enquanto própria de Deus, e, por outro lado, é participada pelas criaturas às quais for concedida: *Sum. theol.* I, q. 10, a. 1: «Dicit ergo (aeternitas) *tota simul*, ad removendum tempus: et *perfecta*, ad excludendum nunc temporis»; *Ibid.*, a. 2: «Quod autem dicit Augustinus, quod *Deus est auctor aeternitatis*, intelligitur de aeternitate participata; (...)».

Se a aparente unidade da questão se manifestava como sentido de constância concedido pelo próprio problema da eternidade quando assumido ao nível metodológico, a análise das inter-relações desta questão com a articulação ontológico-cosmológica do sentido de eternidade, o surgimento deste outro sentido duplo em relação ao primeiro vem determinar objectivamente o horizonte do problema da eternidade do mundo e de consideração de uma co-eternidade.

Tal sentido de dupla constância, do eterno em si e como processo assumido logicamente, exprime-se no nível de referência racional de S. Tomás pela duplicidade de ordens consideradas, a saber: a sobrenatural e a natural; aquela que revela a eternidade do Deus criador e aquela que medita a possibilidade da eternidade do mundo criado; ou mesmo, a que apresenta o eterno como totalidade englobante dos tempos e aquela que circunscreve o eterno à noção punctual de um agora <sup>64</sup>. Trata-se de uma relação de simetria, que se mantém a propósito do sempre duplo significado correlacional que vem a adquirir o estatuto da eternidade, quer quando conjugado entre a ordem racional e a da fé, quer quando problematizado como antinomia ou bipolarização do plano de entendimento lógico.

Não significa esta simetria de tratamento dos sentidos da eternidade como co-eternidades, que se estabeleça a relativização integral dos passos da obra de S. Tomás em que argumenta em termos de eterno a propósito de Deus e a propósito do mundo, ou sobre uma verdade revelada e sobre uma verdade naturalmente alcançada pela razão. Porém, se os sentidos do eterno não se permitem confundir nem tornar equivalentes nas suas formulações, a manutenção de um procedimento simétrico do tratamento da questão em ambos os casos de significação de eternidade aparece como integralmente relativizante a título de momento do método analógico utilizado por S. Tomás e permissivo do sentido comum de co-eternidade <sup>65</sup>.

Entre a eternidade do mundo e a eternidade de Deus, bem como entre o eterno em si e o eterno na sua acepção lógica existe uma diferenciação real de conteúdos pensáveis e apenas se legitima o carácter relativo e mediador de um sentido comum a análogo de

---

<sup>64</sup> Recorde-se a questão em SANTO AGOSTINHO, *Confes.* XI, 14: «(...) praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas». S. Tomás refere-se ao eterno como sinónimo do próprio Deus, cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 2: «Ad tertium dicendum quod aeternitas non est aliud quam ipse Deus».



co-eternidade Deus-mundo, ou transcendente e imanente, quando realizada a unidade do pensamento relacional expressivo dos limites desta questão <sup>66</sup>.

Com efeito, quando se problematiza o sentido do eterno a propósito de Deus e também a propósito do mundo, ou se reduz a consideração dos dois âmbitos de realidade a uma região comum de consideração ontológica permissiva de ulterior lógica e linguagem unívoca, ou se admite a precedência deste processo lógico-linguístico promotor de analogia projectável até numa onto-logia de realidades análogas mas, no fundo, salvaguardadas na sua irredutível diferença.

S. Tomás parece seguir este segundo termo da alternativa ao problematizar Deus e o mundo em termos de co-eternidades <sup>67</sup>. Todavia, se este pendor formal da problematização se torna decisivo no Doutor Angélico, a sua formulação que acentua o sentido da transcendência de Deus em relação ao universo criado já não permite que se considere num mesmo quadro de eternidade vários mundos possíveis da sua concretização, mas a finitude do mundo e o diverso enquadramento de eternidades <sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Esta co-eternidade não anula a diferença de natureza ou a nível do *esse*, mas instaura-se como possível sem contradição. Cf. *Sum. theol.* I, q. 46, a. 1: «(...) nihil praeter Deum ab aeterno fuisse (...). Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest. Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid: scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles». Existe, porém, uma outra acepção de co-eternidade, que é simétrica desta, mas se projecta na dimensão revelada da Trindade: a co-eternidade do Filho com o Pai. Cf. *De potentia*, q. 3, a. 13: «Respondeo: Dicendum quod, cum ponamus Filium naturaliter a Patre procedere, oportet quod ita sit a Patre, quod tamen sit ei coaeternus».

<sup>66</sup> Embora a tese da analogia não seja exclusivamente formal, mas de proporcionalidade de graus de ser, importa contrastar esse sentido formal com a *diferença* real e *transcendente* do Criador em relação à criatura. Cf. *Sum. theol.* I, q. 3, a. 8: «Unde si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur *differre*, sed *diversa esse*: nam, secundum Philosophum X *Metaphys.*, *diversum* absolute dicitur, sed omne *differens* aliquo differt. Unde si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non *differunt*, sed *sunt diversa seipsis*. Unde non sequitur quod sint idem».

<sup>67</sup> Trata-se de um meio metafórico-especulativo, ou de uma hipótese dialéctica, que irá ser analisada por S. Tomás numa ordem puramente racional. Cf. *Sum. theol.* I, q. 46, a. 1: «Tertio, quia expresse dicit in I lib. *Topic.*, quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut *utrum mundus sit aeternus*».

<sup>68</sup> Não se trata de uma mesma universalidade do eterno constituinte de vários mundos possíveis e temporais, mas da perenidade modelar (da eternidade) do mundo integrador de todos os níveis de eternidade possíveis. Se não se pode afirmar a existência em acto da eternidade do mundo, ela é potencialmente, e de direito, real. Cf. *Sum. theol.* I, q. 46, a. 1: «Ad secundum dicendum quod illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo habet illam virtutem, non quandoque est et quandoque non est: sed ante quam haberet illam virtutem non fuit».

O dualismo Deus-mundo torna-se legítimo a partir do duplo sentido de eternidade correspondente e supõe-se que o esquema englobante de ambas as durações ilimitadas como co-eternidade se legitime no espaço lógico-linguístico de complementaridade destas duas noções.

Este plano lógico, em que se permite estabelecer em correspondência total o problema da eternidade do mundo e o problema da eternidade transcendente ao mundo, readquire o sentido da dificuldade expressa na ambiguidade da questão do eterno, por uma anfibiaologia dos momentos lógicos que não permitem decidir de per si só o carácter primordial do pensamento que determina o problema ou da realidade que lhe impõe um delineamento inteligível.

A distinção de ordens lógica e ontológica torna-se viável e evidente ao nível das soluções do problema mas conserva-se bastante confusa enquanto delimitação problemática da questão, não se sabendo se a precedência metodológica da analogia interrelacionante da co-eternidade, ou se a prioridade ontológica da complementaridade de realidades eternas, move S. Tomás na génese das possibilidades da problematização da eternidade do mundo <sup>69</sup>.

Embora evidente, seja qual fôr a génese das possibilidades de delimitação inteligível do problema, que esta questão se explicita segundo S. Tomás por uma prioridade das condições lógicas de seu desenvolvimento, deve-se talvez admitir que é numa dimensão interrelacional, essencialmente adstricta à concepção do mundo e ao seu sentido mediador, representado no contexto da linguagem pelo símbolo do *livro* e pelo espelho ou *suma* que resume a totalidade do espaço mental, que se processa a radicação do problema em causa <sup>70</sup>.

Porém, no plano lógico a interrelação das duas eternidades é posta em termos ainda lógicos como os que se poderiam considerar a título de género e espécie ou de vários géneros e categorias distintas de eternidade. A duração ilimitada seria assim diversificada consoante os modos qualitativos que realizassem as condi-

---

<sup>69</sup> Cf. Cornelio FABRO, *Participation et Causalité*, pp. 537 e segs: *La sémantique de l'«Esse»: De l'«Esse» formel à l'«Esse» actuel*.

<sup>70</sup> A *Suma*, o *speculum*, o livro como símbolo por excelência: cf. Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, Francke Verlag, 1948 (trad. cast., México-Buenos Aires, Fondo de Cult. Econ., 1955, t. I, pp. 423 e segs).

ções categoriais e formais da sua problematização estritamente lógica<sup>71</sup>.

A co-eternidade adquire então o seu pleno significado, não já como tensão expressiva entre duas durações perenes, nem objectivada na contraposição de Deus e do mundo ou do Criador e das criaturas, mas como relação intemporal cujos extremos relacionados são também intemporais. Quer dizer que a co-eternidade é descoberta a partir da co-eternidade e da perpetuidade necessária dos momentos extremos ou limites de uma relação, sem o que não há relação, e sem o que não é possível pensar uma eternidade sem ser eterno esse próprio pensamento<sup>72</sup>.

O universo lógico da relação, sendo o único meio racional de apropriação do sentido da eternidade, ou seja, relacionando-a, constitui o plano integrador dessa duração ilimitada em que surge o sentido da co-eternidade e da permanência de uma dualidade de instâncias lógicas termos de uma relação completa. Neste sentido poder-se-ia dizer que o plano das relações lógicas é equivalente à extensão formal do conceito de eternidade, desde que neste se estabeleça implícita a distinção do princípio e do fim do processo temporal e, simultaneamente, se admita a sua plena coincidência<sup>73</sup>.

Esta diferença de momentos, alfa e ómega, como referenciais que servem de termos da relação lógica em geral, denuncia apesar de tudo o carácter de uma outra diferença mais radical e não considerada por S. Tomás que é a do ritmo e do sentido reversível ou irreversível que em cada caso adquire a transitividade lógica constituindo níveis de diferenciação entre planos lógicos como transcendência meta-lógica e meta-linguística<sup>74</sup>.

O plano interrelacional em que se coloca a problematização da eternidade do mundo é, assim, um quadro em que, explicitamente, se correlacionam dois sentidos de eternidade, dois seres

---

<sup>71</sup> Os géneros e as categorias estão previstas no modo de pensar aristotélico e vão ser praticados na sequência dos procedimentos lógicos por S. Tomás. Cf. R. W. SCHMIDT, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, pp. 73 e segs.; cf. tb. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 3, sol. 1.

<sup>72</sup> A relação é pensada a partir dos extremos da mesma e não estes limites como termos de uma acção primordial de um «relacionar» verbal. A estrutura da lógica preditiva e o seu carácter fundamentalmente substantivo está suposto na lógica de S. Tomás. Cf. R. W. SCHMIDT, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, pp. 209 e segs.

<sup>73</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 4, Resp.

<sup>74</sup> A analogia constitui uma transposição do lógico para um âmbito em que se confundem vários níveis de expressão linguística e formal. Cf. Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948, pp. 100 e segs.

eternos ou dois termos de uma relação lógica eterna como tal, e, em que, implicitamente, se reconhece a conexão entre todo este nível de articulação discursiva da co-eternidade e o seu nível de reflexão analógica concretizada nas possibilidades simbólicas de uma linguagem. A lógica e a analogia, como o discurso racional e a sua expressão linguística, determinam a amplitude dessa interrelação em que se demarca o problema da eternidade do mundo<sup>75</sup>.

Esta questão encontra o seu lugar em relação a esse outro mundo que é o da linguagem sendo tal universo do discurso aquele que traduz a consistência e a constância do cosmos cuja eternidade se problematiza. O problema da eternidade do mundo traduz-se no mundo das eternas possibilidades expressivas<sup>76</sup>.

As possibilidades do dizer de S. Tomás prefiguram as delimitações do problema por uma correspondência dos níveis de análise da eternidade do mundo aos níveis de exegese do texto numa paralela ordem de significação. Esta correspondência de âmbitos problemáticos de formulação da questão permite compreender plenamente a amplitude e o valor da metodologia escolástica utilizada por S. Tomás<sup>77</sup>.

O contexto interrelacional de natureza lógica, cosmológica e o desenvolvimento expressivo pela capacidade significativa da analogia pode representar-se então como o âmbito mais vasto do dizer, o que circunscreve de modo simbólico a totalidade da linguagem como mundo interrelacionante dos sentidos da eternidade.

Não se trata apenas do âmbito integrador do problema, mas da linguagem no seu poder simbólico apontando para algo de

<sup>75</sup> Cf. G. MANSER, *La esencia del Tomismo*, trad. cast. de V. G. Yebra, Madrid, C. S. I. C., 1953, pp. 449-557.

<sup>76</sup> À luz de uma filosofia da linguagem é possível reconhecer como o pensamento de S. Tomás tem afinidades com as realizações literárias da época, sendo a diferenciação predominantemente semântica e não de estrutura sintáctica. Cf. M. L. COLISH, *The Mirror of Language, A study in the Medieval Theory of Knowledge*; cf. tb. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 102: «Rien de plus juste, en ce sens du moins qu'à partir du XIII<sup>e</sup> siècle l'univers de la science commence à s'interposer entre nous et l'univers symbolique du haut moyen âge; mais on a tort de croire qu'il l'ait supprimé ou même qu'il ait tendu à le supprimer. Ce qui s'est alors produit, c'est d'abord que les choses, au lieu de n'être que des symboles, sont devenues des êtres concrets, qui, outre leur nature propre, étaient encore doués de significations symboliques; et c'est ensuite que l'analogie du monde à Dieu, au lieu de s'exprimer seulement sur le plan des images et du sentiment, s'est formulée en lois précises et en notions métaphysiques définies».

<sup>77</sup> O eterno é sinal de uma ordem de possibilidades metafóricas constitutivas do âmbito integrador absoluto de toda a significação. Tal âmbito Absoluto, ou do Absoluto (Deus), consiste na sinonímia eternidade = Deus. Cf. *Sum theol.* I, q. 10, a. 3, sol. 3: «Unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum».

indizível em todo o tempo possível da própria linguagem e que surge apenas sugerido por uma estrutura antinómica e paradoxal, ou pela experiência de uma contradição sobre o sentido da eternidade do mundo <sup>78</sup>.

O paradoxo que se estabelece na interrelação que pela linguagem é instaurada entre os vários sentidos de eternidade, e, sobretudo, pela contradição entre a extensão máxima do universo do discurso e a extensão significativa do problema da eternidade nesse contexto, logo tornada equivalente e até englobante daquela extensão do discurso, pelo seu carácter simbólico e maximamente integrador, denota como para o próprio S. Tomás esta questão surge como problema crucial <sup>79</sup>. Dado que o problema da eternidade do mundo não é um problema entre outros definido numa região particular da área linguística e especulativa que o formula, mas constitui simbolicamente o problema que permite assumir todo o âmbito da linguagem e das suas possibilidades inteligíveis, tal problema põe em causa a própria realidade dialéctica do pensamento de S. Tomás <sup>80</sup>.

O tipo de pensamento dialéctico implícito no tipo de argumentação tomista pode ser definido na sua própria realidade através de uma suposta perenidade do verdadeiro, ou de uma eternidade do valor lógico do mundo das suas asserções <sup>81</sup>. Esta realidade do processo dialéctico em si mesma considerada eterna, por válida em todo o tempo, quando integra o problema da eternidade do mundo não faz mais do que reflectir-se a si mesma, como se uma dialéctica do real imperecível.

Assim, a *quaestio* aparece solucionada se se entender no quadro da reflexão do processo dialéctico em que afinal ela se encontra expressa, pondo-se em relevo que tal resolução reflectida a partir da questão remete para um horizonte que a transcende e a engloba.

---

<sup>78</sup> Mais do que uma contradição sobre o sentido de eternidade encontra-se um diverso entendimento desta noção quando sinónima de Deus ou participada pelo mundo. Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 2., sol. 3; *ibid.*, a. 2, Resp.

<sup>79</sup> Pode exemplificar-se este problema em *Sum. theol.* I, q. 10, a. 2, sol. 4: «Ad quartum dicendum quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum eius aeternitas omnia tempora includit: non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum».

<sup>80</sup> O problema da eternidade do mundo, no seu sentido inter-relacional e metodológico, constitui o momento fundamental do pensamento tomista, definindo o seu estatuto dialéctico pela continuidade e totalidade do horizonte de consideração de todo e qualquer outro problema. Cf. *Sum. theol.*, I, q. 10, a. 1, sol. 1-5.

<sup>81</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 3, sol. 3.

O problema da eternidade do mundo, entendido nesta via de solução possível como horizonte que transcende a própria *quaestio* a título de dialéctica interrogação, mas que só nos limites da *quaestio* encontra uma solução definitiva, aponta para o universo interrelacional do pensamento de S. Tomás e para os espaços máximos da sua abertura de investigação.

A problematização acerca da eternidade do mundo transcende a delimitação escolástica do problema como uma *quaestio* e torna-se equivalente à área máxima de reflexão possível do pensamento de S. Tomás, sendo equivalente ao modo típico da argumentação em termos dialécticos e analógicos no seu plano geral. Não é o problema que se transforma numa questão mas a questão que se transcende na problemática de um levantamento, não só da questão específica da eternidade do mundo, mas também do horizonte máximo de manutenção de um discurso coerente e da perpetuidade do próprio valor de verdade que preside em tal coerência.

## 5. Dissidência e coincidência de perspectivas metodológicas

A análise das condições históricas expressivas do contexto em que se insere a metodologia do pensamento de S. Tomás no que respeita à questão da eternidade do mundo, bem como a consideração dos sentidos que delimitam o problema da eternidade e o permitem repensar como modo problemático essencial a todo o processo da racionalidade e da lógica de S. Tomás, conduz no termo do processo de problematização a exigir que se considere o estatuto global da própria metodologia que veicula as soluções possíveis desta questão <sup>82</sup>.

No método do pensamento tomista o caminho de pensamento concretiza-se numa expressão escolar cuja aparente unidade pode conduzir a minimizar-se a função da disputa, da contraposição de argumentos e da hesitação perante o delineamento da questão <sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Este estudo necessitará de ser desenvolvido em ulteriores investigações que denotem como é que a metodologia do problema do pensamento de S. Tomás vai ser caracterizada quando em acto de desenvolver e resolver o referido problema. Só deste modo é que se poderá esclarecer plenamente o sentido da delimitação dialéctica analógica por sucessivos âmbitos lógicos na economia do pensamento tomista.

<sup>83</sup> Sobre este assunto consulte-se o estudo, já referido, de G. PARÉ, A. BRUNET e P. TREMBLAY, *La renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement*.

S. Tomás além de pedagogo é o pensador que, como Aristóteles, mais se preocupa em demarcar o problema e em vê-lo com clareza, do que em estabelecer o catálogo das possíveis soluções<sup>84</sup>.

Porém, se a discussão do problema, e se a sua disputa numa polémica que transcende a mera opção intelectual surge referida à circunstância e à situação existencial da própria conjuntura em que vive S. Tomás, o âmbito lógico do método argumentativo denota uma interrelação entre planos e ordens de especulação entre si incongruentes<sup>85</sup>.

Com efeito, quando se disputa a questão da eternidade do mundo, por um lado supõe-se a consideração em termos de analogia do nível de referência lógico-linguístico, por outro lado estabelece-se a compartimentação finita dos vários argumentos ou das várias linhas de orientação do problema, como se se tratasse de circunscrições lógicas definidas. A incongruência entre o sentido da continuidade e consequente solução analógica de definições radicais, e o sentido da descontinuidade das instâncias lógicas, torna-se visível e em si mesma a matriz originária da função simbólica que harmoniza tal dissidência metodológica.

Só o símbolo consegue estabelecer a coincidência intuitiva, antecipando a *illatio mentis* da coincidência dos opostos, persistindo em si mesmo como o reflexo da própria incongruência entre o método de análise contínua ou analógica e o método de sínteses descontínuas e das noções transcendentais<sup>86</sup>. O símbolo como coincidência de dois métodos entre si paradoxais tem tão grande importância no pensamento de S. Tomás como a descoberta da

---

<sup>84</sup> Neste sentido dos caracteres didáticos da filosofia aristotélico-tomista recordar-se-ia a expressão empregada ainda por um aristotélico «malgré tout», que foi Henri BERGSON (*La Pensée et le Mouvant, Essais et conférences*, in: «Oeuvres» ed. du Centenaire, Paris, P. U. F., 1963<sup>2</sup>, pp. 1293: «(...) il s'agit en philosophie et même ailleurs, de trouver le problème et par conséquent de le poser, plus encore que de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est bien posé».

<sup>85</sup> Este aspecto está lacunar no importante estudo acerca do domínio lógico no pensamento de S. Tomás de R.W. SCHMIDT, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*. Com efeito, nesta obra faz-se o estudo das formulações lógicas do pensamento de S. Tomás, mas desconhece-se totalmente a questão da interrelação de vários níveis lógicos e sua resultante incongruência formal. No sentido desta investigação, cf. D. P. HENRY, *Medieval Logic and Metaphysics, A modern introduction*, London, Hutchinson, 1972.

<sup>86</sup> A lógica discursiva e o pensamento intuitivo encontram na *coincidentia oppositorum* a sua plena resolução e harmonia. No entanto, só com Nicolau de Cusa se encontra a tematização consciente deste problema.

síntese *a priori* na lógica transcendental de Kant, constituindo a pedra de toque de toda a problematização em causa <sup>87</sup>.

É, assim, que a eternidade assumida metodologicamente e enquanto problema se pode dizer o símbolo da razão tomista como quadro interrelacional da continuidade e da descontinuidade do pensamento, do infinito e do finito da lógica do mesmo. Mas, esta eternidade como sinal de outra realidade que em si está indissolúvelmente unida e antecipada, não se constitui no tempo mas surge integrando todo o tempo possível <sup>88</sup>.

Não é a simbolização que constitui o símbolo mas este que permite aquela, sendo de notar que o carácter de âmbito lógico do sentido da eternidade como símbolo exige o predomínio das condições espaciais da imaginação da mesma, ficando mormente excluída a sensibilidade em relação ao tempo <sup>89</sup>. No símbolo da eternidade tudo aparece relacionável sem que esse símbolo mantenha relações com algo de transcendente a si mesmo, e sem que se possa pensar sequer na relação entre vários símbolos, senão como a relação de várias imagens dentro de um mesmo espaço simbólico.

As relações, que do ponto de vista metodológico concretizam o sentido da eternidade como símbolo, são sempre inerentes ao estatuto do símbolo como se este representasse a absoluta relação e não a relação do Absoluto. Se a eternidade representa um espaço relacional e é símbolo de todo o pensamento discursivo no seu método de argumentação, os limites desse espaço, que são os limites do relativo e do relacionável correspondem a uma simbolização do próprio fim e do próprio termo do sentido <sup>90</sup>.

<sup>87</sup> Curioso notar que também no pensamento de Kant é o esquema-imago que realiza a função sintética essencial à objectividade do plano transcendental de referência. Em S. Tomás é o símbolo da fé, como razão sobrenaturalizada ou *doctrina sacra* o que permite tal *illatio* e coincidência de procedimentos metodológicos discursivos. Cf. D. BURRELL, *Analogy and Philosophical Language*.

<sup>88</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 10, a. 1: «Ad secundum dicendum quod illud quod est vere aeternum non solum est ens, sed vivens: et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse: unde et tempus est numerus motus».

<sup>89</sup> A espacialidade como significativa do carácter extensivo ou englobante das noções lógicas reconhece-se na própria terminologia da argumentação do Doutor Angélico. Cf. *Sum. theol.*, I, q. 10, a. 1: «Ad primum ergo dicendum quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est *cuius pars non est*. Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum: sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis. (...) Ad tertium dicendum quod aeternitas dicitur *tota*, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest».

<sup>90</sup> Todo o universo mental tem uma conotação espacial segundo a tradição aristotélica e a doutrina, não só do lugar natural, mas da cosmicidade das inteligências e suas diversas



O carácter espacial da determinação do âmbito metodológico no pensamento de S. Tomás não permite que se transcenda o espaço lógico da sua reflexão, não havendo ponte entre duas regiões inteligíveis se elas não estiverem demarcadas dentro de um mesmo espaço relacional e mediador. O salto no abismo sem realidade entre extensões de espaços inteligíveis equivaleria a uma transcendência não recuperável pela razão, como a da fé e da experiência mística, ou seria considerada como a experiência absoluta do tempo na sua irredutibilidade a um espaço e na sua radical heterogeneidade instantânea.

Tal sentido de transcendência em relação ao espaço lógico estando suposto como intenção ética de S. Tomás, aparece no entanto referido de modo simbólico como perpetuidade do mesmo na sua totalidade, como carácter absoluto da relação, ou seja, como valor<sup>91</sup>. Este sentido axiológico que transforma a relação metódica no absoluto do seu valor escatológico é significativo do ponto da coincidência racional entre o sentido da continuidade total e o sentido da total descontinuidade do pensamento de S. Tomás<sup>92</sup>.

O método que permite definir cada uma das noções e entre elas a de própria eternidade, sendo pensável segundo a lógica espacial, não articula em sequência tais noções mas estabelece-as segundo a simultânea consideração das suas imagens perspectivadas numa mesma área simbolizável.

O carácter simultâneo do processo racional permite a S. Tomás pensar a eternidade numa como que eternidade do próprio pensar, estabelecendo-se como postulado requerido o da própria indiferença do espaço lógico de ambos os passos metódicos do pensamento tomista<sup>93</sup>.

Ainda que esta noção de espaço lógico possa ser significativa do próprio mundo e, sobretudo, do próprio mundo da linguagem, o problema da eternidade do mundo vem torná-la essencialmente cosmológica e ética. E este será o modo pelo qual se entende

---

esferas. Não é, pois, de estranhar que em S. Tomás, de um modo simbólico, se mantenha essa espacialização dos âmbitos lógico-ontológicos.

<sup>91</sup> O fito de todo o pensamento tomista é uma razão ética, que se institui a si mesma como valor-verdade. Cf. E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, pp. 103: «Si l'on admet la compossibilité des êtres et de l'Être, et même la possibilité métaphysique du don de l'Être par l'Être, il reste à rendre intelligible la raison morale d'un tel don». (sublinhado ulterior).

<sup>92</sup> Cf. R.W. SCHMIDT, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, pp. 41-44.

<sup>93</sup> Cf. D. BURRELL, *Analogy and Philosophical Language*, pp. 133 e segs.

como a dissidência metodológica diferencia, no sentido do espaço cósmico criado e do espaço axiológico produzido, a unidade neutra e a coincidência do próprio método no seu âmbito lógico.

As intenções éticas que padronizam o valor essencial do espaço lógico mostram-se convite à eternidade como assumpção da mesma, como felicidade eterna e o duradouro Bem <sup>94</sup>. Por isso, o problema da eternidade do mundo é logicamente orientado da cosmologia à ética, do sentido da duração ilimitada do cosmos à instância do Bem como o eterno agora, referenciando-se este vector que aponta para o eterno como a própria eternidade do procedimento metodológico, que antecipa a coincidência racional dos dois extremos das perspectivas metodológicas dis-juntas.

Esta razão de coincidência em termos de vector metodológico insere a problematização da questão da eternidade do mundo, não como uma questão específica num determinado momento rítmico entre outros, mas como a dimensão plástica de uma linguagem e de um pensamento que se mantém como pedra angular da arquitectónica do sistema tomista.

Embora o que concede a segurança e a coesão dessa arquitectura especulativa seja essencialmente o nexó plástico e textual de um pensar que é, sobretudo, justificativo, há-de reconhecer-se que na dimensão de problema tanto quanto no aspecto de já solucionado este problema exige uma in-justificável não-fundamentação <sup>95</sup>.

Está ausente a tese com todo o seu fundamento próprio e apenas se depara com um método *hipotético* em que o problema está posto em termos de possibilidade, de um modo afinal não justificado. Por outro lado, a própria intuição hipostasiante torna-se também aquela que permite ultrapassar o carácter tético do que é dito no carácter da hiper-tese do que se se pretende simbolizar <sup>96</sup>.

O problema da eternidade do mundo não passa, assim, de uma hipótese, cuja solução não está tanto nas teses do seu desenvolvimento racional mas no que se simboliza pelo eterno. Esta

<sup>94</sup> Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 103.

<sup>95</sup> Não existe no pensamento de S. Tomás um sentido reflexivo que tematize o fundamento da problematização em causa. Essa fundamentação resta a ser pensada justamente nesta análise que o situa ao nível plástico textual do discurso tomista.

<sup>96</sup> A geometria dos sentidos do âmbito lógico no pensamento de S. Tomás pode comparar-se com o desenho de uma hipérbole (qual hiper-tese), que exige a dualidade de curvaturas simétricas, do cosmológico e do lógico-linguístico, do racional e do supra-racional, etc. Cf. C. H. DO CARMO SILVA, «O pensamento da diferença no «De divisione naturae» de Escoto Eriúgena» in: *Didaskalia*, 1973, vol. III, p. 300 e segs.

hipertrofia do sentido da eternidade como símbolo permite compreender como os horizontes parabólicos da linguagem presente em cada uma das perspectivas metodológicas se atraem mutuamente até à hipertese que dimensiona a sua diferença analógico-simbólica<sup>97</sup>.

Esta diferença analógica entre as duas perspectivas metodológicas por muito que se reduza e por maior que seja a tendência assintótica dos limiares linguístico-especulativo em causa é sempre uma diferença simbólica e irreduzível a algo de realmente diferente. Por isso, tal diferença analógica pode ser dita logicamente indiferente, ou melhor, denunciante do plano lógico indiferenciador em que se dá a coincidência das várias perspectivas metodológicas.

A questão da eternidade do mundo remete assim à coincidência plena entre a eternidade do mundo entendido como *natura* na sua acepção mais ampla e indiferenciada, sendo a analogia fundamental aquela que promove a própria harmonia entre o Criador e a criatura nesse mundo-espaco pensável como natureza nem criadora, nem criada<sup>98</sup>.

Reconhece-se que o âmbito mais largo de problematização da questão de eternidade do mundo remete ao estatuto da analogia do pensamento lógico em S. Tomás, exigindo ulterior reflexão sobre o espaço simbólico da própria linguagem e sobre o carácter da imaginação espacializante que deve estar implícita e a determinar tal universo de relação simbólica.

O estudo do levantamento do problema conduz, portanto, por um lado a reconhecer essa extrema importância do carácter simbólico da questão da eternidade e, por outro lado, exige que em investigação ulterior acerca do tratamento resolutivo desta questão e da sua inserção na obra de S. Tomás sejam consideradas as características metodológicas delimitantes do problema.

Após se ter considerado a questão da eternidade do mundo desde as suas delimitações problemáticas integrada na metodologia escolástica e depois de problematizar o próprio método de S. Tomás que está presente nessa problematização, pode-se concluir pela impor-

---

<sup>97</sup> Sobre o problema da diferença ontológica fundamental entre *Esse* e *ens* cf. E. GILSON, *L'Etre et l'essence*, Paris, Vrin, 1962<sup>2</sup>; Cf. tb. C. FABRO, *Participation et Causalité*, pp. 363 e segs. Note-se que tal diferença ontológica aparece reduzida a uma diferença específica analógico-simbólica.

<sup>98</sup> Cf. C. H. DO CARMO SILVA, «O pensamento da diferença no «De divisione naturae» de Escoto Eriúgena», in: *Didaskalia*, 1973, vol. III, pp. 288.

tância fundamental deste problema como exemplo para o estudo mais amplo que se venha a realizar sobre o estatuto lógico do pensamento tomista.

Além disso, o quadro mais amplo da análise empreendida revela que as condições de problematização da eternidade do mundo não são conjunturais nem dependem da circunstância histórico-filosófica, mas permitem-se como situação perene de uma atitude que assim se institui segundo as condições de uma expressão lógica e linguística determinada.

Tal situação linguístico-especulativa vem tipificada pelo sentido de uma espacialidade do plano lógico em que se tornam possíveis as circunscrições que diferenciam os vários aspectos da questão da eternidade do mundo. Mas esta conclusão acerca do modo como se trata o problema da eternidade do mundo em S. Tomás aponta já e exige ulteriores estudos do seu desenvolvimento até à plena consideração do valor diferencial da circunscrição lógica no pensamento do Doutor Angélico <sup>99</sup>.

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

---

<sup>99</sup> Em análises ulteriores à que foi empreendida neste artigo espera-se dar cumprimento a esta exigência de estudo do desenvolvimento e solução desta questão no pensamento do Doutor Angélico.